

Giuliano Marini
Considerazioni su resistenza e rivoluzione
nell'ultimo Kant(1793-1798)

In: "Actum Luce. Rivista di studi lucchesi"
XXXIII (2004), n. 1-2
pp. 21-40

© 2002

GIULIANO MARINI

CONSIDERAZIONI
SU RESISTENZA E RIVOLUZIONE
NELL'ULTIMO KANT (1793-1798)



I) - Il valore del diritto come fondamento di una convivenza civile è iscritto nei principi della filosofia critica⁽¹⁾. Basti ricordare una circostanza ben nota agli studiosi, ma qui meritevole di essere menzionata come punto di partenza del nostro itinerario ermeneutico: l'assunzione della repubblica

(1) Sul rapporto diritto-libertà in generale, ed anche con riferimento al diritto di resistenza, è da vedere W. KERSTING, *Wohlfgeordnete Freiheit: Immanuel Kant «Rechts- und Sozialphilosophie»*, Berlin-New York, de Gruyter, 1984, con ampia bibliografia. Sul diritto di resistenza in Kant e nel suo tempo, vedi da ultimo l'ampia e documentata Ricerca di L. SCUC-CIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione: Kant e il problema dell'obbligo politico*, Roma, Jouvence, 1998. Per i fondamenti dell'interpretazione da me delineata nel presente contributo, rinvio ai miei *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998. Preziose analisi sono svolte da D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

platonica, nella prima Critica, come esempio «delle idee in generale» che starà alla base della «dialettica trascendentale». Attualizzando Platone, Kant parla di «una costituzione che miri alla maggiore libertà umana secondo leggi che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri», come di «un'idea necessaria, che dev'essere a fondamento non solo del primo disegno d'una costituzione politica, ma di tutte le leggi»⁽²⁾. Tre anni dopo, nel 1784, nello scritto sull'illuminismo, Kant parla della necessità che l'attività critica della ragione si estenda, come nel regno di Federico si era incominciato a fare, anche a due oggetti di cui già la prima Critica parlava - cioè le leggi e la religione - per completare in tal modo l'opera filosofica del gran secolo⁽³⁾.

Quel completamento dell'attività critica della ragione vuole, nello scritto sull'illuminismo, che si diffonda negli stati, secondo una celebre distinzione kantiana, l'uso pubblico della ragione, cioè la più ampia libertà di critica da parte degli studiosi, di fronte al pubblico dei lettori; ma che invece rimanga saldo il divieto di un uso privato della ragione, cioè di una libertà di critica in quelle «comunità» (*Gemeinden*), o «as-

Ho avuto modo di approfondire i problemi connessi al diritto di resistenza in Kant, nelle conversazioni che hanno accompagnato nella piena autonomia dei punti di vista l'elaborazione della dissertazione di laurea di CINZIA RUBINO, *Il diritto di resistenza in Kant fra stato di natura e società civile*, Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Pisa, anno accademico 1997-98.

(2) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV), B 370, 372-373 (cito secondo la trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari, Laterza, 1949).

(3) I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (= *Aufklärung*). Cito da questo scritto e da altri scritti politici di Kant (vedi oltre, in nota: *Idee, Gemeinspruch, Zum ewigen Frieden, Streit*) secondo la traduzione di F. Gonnelli, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, alla quale ho apportato talune modifiche. Per il cenno della prima Critica, vedi KrV, A XI.

semblee domestiche» (*hausliche Versammlungen*), cioè cerchie di rapporti fra gli uomini, che siano inferiori a quella del pubblico dei lettori, potenzialmente universale. Di quelle cerchie di rapporti fra gli uomini Kant dà tre esempi: l'ambito militare l'ambito dei contribuenti di fronte allo stato che esige il pagamento dei tributi; l'ambito degli ecclesiastici investiti dell'insegnamento del catechismo dalle autorità della loro chiesa. In questi tre ambiti, e in altri pensabili che impongano obblighi ai loro membri, non sarà possibile disobbedire agli ordini ricevuti; mentre sarà sempre possibile, agli stessi soggetti, porre in discussione quegli stessi ordini di fronte al pubblico dei lettori, come studiosi delle discipline interessate. Il motto di Federico, che Kant riferisce, suona allora: «Ragionate quanto volete, ma obbedite». Concedere la libertà di ragionare, come studiosi, sulla stampa, non implica la libertà di criticare e porre in discussione, come soggetti sottoposti, quegli stessi ordini che si possono criticare e porre in discussione come studiosi. L'uso pubblico non implica l'uso privato della ragione⁽⁴⁾. Potrebbe apparire migliore il duplice uso, pubblico e privato, che sarebbe un «più alto grado di libertà» rispetto al solo uso pubblico, che è indubbiamente un «minore grado di libertà».

Potrebbe apparire migliore, quel «più alto grado», cioè più favorevole allo sviluppo della civiltà e dello spirito; ma non sarebbe così, e Kant precisa questo pensiero a conclusione dello scritto. Giunge a parlare di «uno strano e inatteso corso delle cose umane»; dove «quasi tutto è paradossale», se no i guardiamo a quel corso «in grande». Tradotto nei termini del nostro problema, un diritto di resistenza dei soggetti, nei confronti degli ordini dei propri superiori, genererebbe pericoli insuperabili per lo sviluppo dello spirito e della civil-

(4) *Aufklärung*, A 484-488 (il termine *haeusliche Versammlung* si legge a p. A 487, ed è reso da Gonnelli con assemblea domestica, 43).

tà⁽⁵⁾. Porrebbe in pericolo, se esteso coerentemente alla contestazione di ogni diritto dello stato, l'esistenza di società civile basata sul diritto, che è stata una così grande conquista dello spirito umano rispetto allo stato di natura, privo com'esso era di un diritto pubblico che regolasse la coesistenza delle libertà. Secondo questo corso paradossale, un maggior grado di libertà provocherebbe un ritorno da una società civile basata sul diritto (*societas civilis*) allo stato di natura basato sulla forza.

II) - Su quei temi, che toccavano il fondamento di una convivenza ordinata, Kant non sarebbe tornato per circa un decennio, ameno in modo esplicito. Alla *Critica della Ragion Pura* sarebbero seguite, nel 1788 la *Critica della Ragion Pratica*, e nel 1790 la *Critica del Giudizio*, completando l'edificio della filosofia critica. Fra le ultime due, nel mondo dei fatti, si sarebbe collocata nell'89 la rivoluzione francese, rinforzando nella mente del filosofo la visione finalistica del corso della storia umana, che già aveva dato vita, nello stesso anno 1784 dello scritto sull'illuminismo, alla «Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico». Alle «deboli tracce» (*schwache Spuren*) che nella storia facevano sperare in uno sviluppo nel senso di «una società civile che taccia valere universalmente il diritto»⁽⁶⁾ si aggiungeva ora una traccia fortissima, sulla quale Kant avrebbe a lungo meditato, che avrebbe costituito il nerbo di una sempre più convinta concezione teleologica della storia umana, a cui la critica del giudizio teleologico avrebbe fornito ulteriore solidità. Già la *Critica del Giudizio* parlava della società cosmopolitica, come cornice

(5) *Aufklaerung*, A 493 (tr.it. 51).

(6) I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht* (A 405, tr.it. 34; A 394, tr.it. 40).

giuridica allo scopo ultimo (*letzter Zweck*) dell'umanità, che il §83 vedeva consistere nella fioritura delle arti, o delle scienze, della tecnica, vale a dire nella civiltà⁽⁷⁾. Quella visione tornava sul diritto, proprio come condizione di una società civile cosmopolitica, soltanto nella quale avrebbe potuto svilupparsi la libertà dello spirito dei popoli. I frutti di quelle meditazioni sul corso della civiltà, e sulla essenzialità di un diritto coattivo per un suo compiuto svolgimento, sarebbero apparsi nel 1793, con le osservazioni dello scritto «Sul detto Comune»: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»: che si sarebbero soffermate distintamente sulla non-validità di quel detto nei distinti ambiti della morale (contro le tesi di Garve), nel diritto dello stato (contro le tesi di Hobbes), del diritto internazionale considerato da un punto di vista cosmopolitico (contro le tesi di Mendelssohn). Giova ora soffermarsi sulla seconda sezione, riguardante la polemica contro Hobbes; in essa viene in luce, espressamente, il problema del diritto di resistenza, con una non sopita attenzione per gli eventi rivoluzionari. La teoria consiste qui nella deduzione dei tre principi a priori, che stanno alla base del diritto dello stato: in questo scritto, essi sono individuati nella libertà, nell'uguaglianza, nella indipendenza; che corrispondono alle tre figure dell'uomo, del suddito (altrove, *bourgeois*), del cittadino⁽⁸⁾.

a) La libertà consiste nella facoltà del singolo uomo di cercare la felicità a suo modo, «purché non leda l'altrui libertà», e senza interferenze dello stato. Viene qui sviluppata la polemica contro lo stato del benessere (*Wohlfahrtstaat*), in cui lo stato (il suo principe) disponga con la sua benevolenza del modo in cui i sudditi debbano essere felici. E' questo l'impe-

(7) I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §83, B 391-393.

(8) I. KANT, *Ueber den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fuer die Praxis* (= *Gemeinspruch*), A 235, 245; tr.it. 137, 142).

rium paternale, per Kant «il massimo dispotismo pensabile»⁽⁹⁾. Ma di contro ad esso, non è pensata in questo scritto la repubblica, della quale neppure è il termine comparsa. Siamo quindi nella prospettiva di un dispotismo rispettoso del diritto degli uomini di cercare come vogliono il loro benessere.

b) L'uguaglianza consiste nella possibilità di una costrizione uguale e reciproca sulla base delle leggi dello stato: costrizione dalla quale è esente soltanto il capo dello stato, giacché egli è appunto il garante di una costrizione universale che assicuri il rispetto del diritto. E' in questa sede, e su questo fondamento, che Kant enuncia il divieto del diritto di resistenza. Si è detto che il capo dello stato, garante del diritto coattivo, è anche il solo escluso dalla coazione. Seguiamo qui, nell'essenziale, l'argomentazione di Kant. Se oltre al capo dello stato, titolare della forza coattiva, vi fosse un contropotere del popolo, pubblicamente istituito, occorrerebbe un potere superiore ad entrambi, cioè un secondo capo dello stato, che risolvesse la controversia; e se la controversia del contropotere del popolo continuasse anche con il secondo capo dello stato ne occorrerebbe un terzo, e così la serie procederebbe all'infinito⁽¹⁰⁾.

c) Infine, l'indipendenza consiste, nella prospettiva di questo scritto, nella *sibi sufficientia*, ovvero nella autosufficienza economica, sulla quale si fonda la qualità di cittadino che partecipa, mediante elezione di suoi rappresentanti, alla creazione delle leggi. Non è facile, in questa prospettiva, concepire l'indipendenza come diritto, e come principio a priori, se non pensandola come diritto di chiunque già si trovi in condizione di autosufficienza economica, di essere anche consi-

(9) *Gemeinspruch*, A 235-237.

(10) *Gemeinspruch*, A 237-238.

derato titolare del diritto di dare leggi a se stesso nello stato; ed insieme occorre pensare al diritto di ciascuno, in virtù della sua uguaglianza, di elevarsi alla autosufficienza economica e con ciò di contribuire alla creazione delle leggi⁽¹¹⁾. Ma il sistema dei tre principi a priori, o diritti innati, è basato su fondamenta fragili; sarà la Pace perpetua, nel 1795, a razionalizzare il sistema, ed allora parlerà di repubblica, fondandola sostanzialmente sui soli due principi della libertà e dell'uguaglianza; e, dal punto di vista istituzionale, sulla tripartizione dei poteri e sulla partecipazione di tutti, mediante la rappresentanza, alla creazione delle leggi⁽¹²⁾.

Fondamentale per il nostro tema è peraltro, più che la trattazione dei tre principi a priori, e in essa del divieto del diritto di resistenza entro la disamina dell'uguaglianza, la successiva argomentazione, intesa come corollario (*Folgerung*) di ciò che la precede. Qui Kant pone le premesse teoriche di un diritto secondo ragione: a) la concezione del *contractus originarius* non come fatto storicamente accaduto ma come «semplice idea della ragione», e come «pietra di paragone della legittimità di ogni legge pubblica»; b) la esclusione dal contratto di ogni riferimento alla felicità, e la limitazione di esso al solo requisito del diritto di ciascuno; detto in altre parole, l'esclusione di ogni elemento materiale (la felicità), a vantaggio del solo elemento formale (il diritto)⁽¹³⁾. Ne deriva che i sudditi non possono sindacare il volere sovrano sotto il punto di vista della felicità, ma soltanto del diritto; e il diritto come sistema di costrizione uguale e reciproca vuole che vi sia un solo soggetto che applica la coazione. Aver ignorato questi due fondamenti dello stato (contratto originario come idea della ragione e non come fatto storico; esclusivo riferi-

(11) *Gemeinspruch*, A 244-248.

(12) I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, art. I, B 20-27.

(13) *Gemeinspruch*, A 249-252.

mento al diritto, e non anche alla felicità), ha costituito la premessa da cui sono partiti i teorici del diritto di resistenza. Destinatario della polemica è Gottfried Achenwall, il professore di Goettingen autore dello *Jus naturae* adottato da Kant nei suoi corsi, e da lui definito, nel contesto dell'argomentazione, «tanto accorto, preciso e moderato nella sua dottrina del diritto naturale»⁽¹⁴⁾. Ma nessuna costituzione (*Konstitution, Verfassung*) - propriamente, nessun sistema costituzionale: sia esso, come oggi si direbbe, formale o materiale - nemmeno quella tanto Gran Bretagna, contiene una norma siffatta, istitutiva di un contropotere del popolo legittimato a resistere al sovrano⁽¹⁵⁾. Ma di contro ad Achenwall, sostenitore del diritto di resistenza (e come tale, diritto coattivo), si trova Hobbes, negatore di qualsiasi diritto che si voglia attribuire al suddito dello stato; e tra i due si pone Kant, con una soluzione intermedia quanto alla lettera, ma non altrettanto nello spirito. Si leggano le dure parole contro Hobbes: parole che pienamente giustificano che il suo testo sia sottotitolato contro Hobbes e non contro Achenwall. Esse giungono dopo una sorta di clausola salvatoria, che pure riportiamo:

Se ora mi si volesse fare l'obiezione di lusingare troppo i monarchi con queste mie affermazioni sulla loro inviolabilità, allora spero che mi si vorrà risparmiare l'obiezione che io concedo troppo favore al popolo quando dico che questo ha allo stesso modo i suoi inalienabili diritti verso il capo dello stato, sebbene questi non possano essere diritti coattivi.

Hobbes è di contraria opinione. Secondo lui (*De cive*, cap.7, §14) il capo dello stato per contratto non è obbligato a

(14) *Gemeinspruch*, A 257-258.

(15) *Gemeinspruch*, A 262-263.

nulla verso il popolo, e non può compiere ingiustizia verso il cittadino (comunque ne voglia disporre). Questa proposizione sarebbe assolutamente giusta se si comprendesse per ingiustizia quella lesione che attribuisce a chi è leso un diritto coattivo contro colui che gli ha fatto ingiustizia; ma così, in generale, la proposizione è spaventosa (*erschrecklich*)⁽¹⁶⁾.

Segue a queste parole una energica difesa penna, «unico palladio dei diritti del popolo». Non si tolga al popolo, oltretutto «ogni pretesa al diritto nei confronti del supremo possessore del potere (come vuole Hobbes)», anche la possibilità di rendere noti al sovrano i propri pensieri, perché egli possa migliorare il diritto vigente⁽¹⁷⁾. Torna così, sotto mutata denominazione, l'uso pubblico della ragione, come espressione di un «atteggiamento di pensiero liberale (liberale *Denkungsart*)», e come diritto reclamato da sudditi disposti in tutto il resto all'obbedienza⁽¹⁸⁾. Ma seguiamo ancora l'espresso ragionamento di Kant, con le argomentazioni conclusive contro Hobbes, sulle quali si dovrà tornare, una relazione ad un analogo brano in nota al celebre passo sulla rivoluzione francese, dallo scritto «Se il genere umano sia in costante progresso, verso il meglio». In polemica con Hobbes, Kant sostiene che l'affermazione non esser il rapporto fra sovrano

(16) *Gemeinspruch*, A 263-264 (tr.it. 149-150).

(17) *Gemeinspruch*, A 264-266.

(18) Sono propenso ad affermare che anche in questo caso, se una tale libertà fosse negata dal sovrano, il suddito non potrebbe opporre resistenza; anche se una tale libertà della penna, o uso pubblico della ragione, unico palladio dei diritti del popolo, potrebbe forse dirsi la condizione trascendentale di tutti i diritti: secondo un uso traslato dei termini, autorizzato del resto da Kant, e particolarmente nella seconda 'appendice' alla «Pace perpetua». Ma di ciò spero di trattare in altra occasione (salvo il confronto, a conclusione di questo contributo e in corrispondenza alla nota 18, tra le coppie di termini dispotismo-repubblica e diritto provvisorio-diritto perentorio).

e sudditi un problema di diritto, costituisce un salto mortale; e noi intendiamo: un passaggio arbitrario nell'argomentazione filosofica, la quale non può fare a meno di teorizzare, come Kant ha fatto, libertà e uguaglianza come principi a priori della società civile, o come diritti innati di ogni essere intelligibile. Ed aggiunge che «una volta che non sia più questione di diritto, ma solo di forza, il popolo potrebbe (*dlirfe*) saggiare la sua»⁽¹⁹⁾. In quel caso - possiamo aggiungere - non saremmo più in una *societas civilis*, che è tale se fondata sul diritto, ma saremmo già ritornati in quello *status naturae* che è il puro regno della forza; cioè non saremmo più neppure nel dispotismo, che in senso proprio ha in sé il rispetto del diritto, ma nella barbarie, nella quale esiste soltanto la forza. E nello *status naturae* usare la forza o resistere alla forza sono atti altrettanto privi di pregio giuridico: nel senso di un diritto perentorio, qual è quello della *societas civilis*, ma non nel senso di un diritto provvisorio, qual è quello dello *status naturae*. A conclusione della polemica con Hobbes, svolta nei termini ora visti, Kant afferma dunque che soltanto il diritto può aspirare al rispetto degli uomini. Il popolo può anch'egli usare la forza, se gli si parla soltanto di forza e non di diritto degli uomini. Ma gli si parli di «qualcosa che imponga mediante la ragione un immediato rispetto (come è il diritto dell'uomo)» e allora «la natura umana non si rivela così corrotta da non ascoltare con reverenza la sua voce»⁽²⁰⁾. Tutto ciò è confermato dai versi di Virgilio che concludono la sezione contro Hobbes:

(19) *Gemeinspruch*, A 269-270. L'espressione salto mortale è in italiano nel testo, aggiunta in parentesi all'espressione tedesca *Verzweiflungssprung* (salto della disperazione). La voce verbale *duerfen* (non: *koennen*) allude qui a liceità morale non a possibilità fisica.

(20) *Gemeinspruch*, A 270.

*Turo pietate graverò roeritisque si forte viruro quero
conspexere, silent arrectisque auribus adstant* ⁽²¹⁾.

Richiamiamo i fatti. Giunone vuole ottenere che sia intralciata la missione di Enea, e ottiene che Eolo sollevi la tempesta e blocchi la flotta di Enea e con essa la sua missione civilizzatrice. Si levano i flutti, ma Nettuno ferma Eolo, e lo fa ritornare nella sua corte (*illa se iactet in aula*), in modo che il mare si calmi ed Enea continui la sua missione⁽²²⁾. Virgilio spiega la vicenda con un paragone, che rievoca i tempi turbolenti vissuti da Roma. Descrive una sommossa popolare, e poi mostra com'essa si plachi di fronte a un personaggio grave per pietà e per meriti, che le parli con la sua autorevolezza e che ne ottenga il rispetto. Tutto si era ridotto alla forza: la tempesta scatenata da Eolo, paragonata alla violenza popolare. Parla Nettuno con autorità divina, paragonato alla ragione impersonata da un uomo grave per la sua pietà e per i suoi meriti. Al regno della forza viene contrapposto il regno della ragione, e del diritto che ne è espressione. Si parli nei termini della ragione e del suo diritto, e si avrà il rispetto de-

(21) *Ibidem*. Da *Aeneis*, I, 151-152.

(22) Un altro segno della presenza di Virgilio in queste meditazioni kantiane sul diritto derivante dalla ragione. L'espressione virgiliana si trova nello stesso episodio di Nettuno che sa domare Eolo e lo rinvia ad esprimere la sua iattanza nella sua corte (*illa se iactet in aula*: *Aeneis*, I, 140); ma non è citata, da Kant nelle pagine contro Hobbes, bensì nella premessa generale al *Gemeinspruch*, ove egli polemizza, senza nominarlo, con Edmund Burke, «il gentiluomo che discute con tanta saccenteria di teorie e sistemi», e che invita i dotti, con quella frase virgiliana, a vantarsi nelle loro aule scolastiche, anziché discutere di un mondo - quello politico - che non conoscono (A 206-207; tr.it. 125; e vedi anche la documentata «nota introduttiva» di Filippo Gonnelli alle pp. 159-160, con rinvii bibliografici).

gli uomini; si parli nei termini della forza, e si avrà la risposta nella forza del popolo.

Non è azzardato dire che nello stato civile - e tale è sia la repubblica sia il dispotismo - è sì impensabile un diritto pubblicamente istituito di resistere con la forza, per le contraddizioni che esso introdurrebbe nell'ordinamento; ma ridotti che si sia nello stato di natura, e tale è la barbarie, regno della pura forza, siamo nel regno del diritto provvisorio, cioè di un diritto naturale, dove ciascuno difende quello che ritiene il proprio diritto con la propria forza, poiché non esiste un apparato di diritto pubblico che renda perentorio il diritto degli uomini.

III) - Nella polemica con Hobbes, ora vista, e in vari testi successivi (tra i quali il luogo di cui s'è detto, dallo «Scritto sul progresso»), circola una classificazione delle quattro forme di convivenza tra gli uomini, che trova la sua espressione sistematica nella «Antropologia pragmatica», del 1797. Se le esponiamo in ordine decrescente di civiltà, abbiamo al sommo la repubblica, in cui coesistono legge, forza e libertà; poi il dispotismo, in cui coesistono legge e forza; quindi l'anarchia, in cui vien meno la forza dello stato e coesistono una legge non più rispettata e la libertà; infine la barbarie, in cui domina solo la forza, e non c'è ne legge ne libertà⁽²³⁾. Questa sistemazione è presente nel pensiero di Kant anche quando egli non la nomina, e quel mutevole rapporto di legge, forza e libertà guida le sue più significative trattazioni del diritto di resistenza. Alla base di esse sta il rapporto fra società civile e stato di natura, che non è risolto una volta per tutte, ma può ribaltarsi a scapito delle forme di società civile per dar luogo nuovamente a uno stato di natura, come luogo della barba-

(23) I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 328-329.

rie, dove non è traccia di una giustizia pubblica (la legge coattiva), e domina soltanto l'uso della forza⁽²⁴⁾.

Il luogo strettamente parallelo a quello già visto della polemica con Hobbes, si ha nello «Scritto sul progresso», più volte ricordato, e pubblicato nel 1798 come seconda parte del «Conflitto delle facoltà». E' questo lo scritto in cui Kant, ormai celebre filosofo, rivela il suo pensiero con minori, remore che in passato, ed esprime chiaramente il suo entusiasmo per la rivoluzione francese. Ciò accade nel notissimo §6, che tratta «di un avvenimento del nostro tempo che rivela una tendenza morale (*moralische Tendenz*) nella specie umana», che prima o poi, quando le condizioni saranno favorevoli, darà certamente i suoi frutti.

L'«avvenimento del nostro tempo» non è però «la rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità» - questa è l'espressione più perspicua di Kant -, ma l'entusiasmo (*Enthusiasm*) che spettatori non partecipi hanno provato e manifestato, anche con rischi personali, verso la rivoluzione⁽²⁵⁾. Un tale entusiasmo è un affetto (*Affekt*), il quale come tutte le affezioni dell'animo merita biasimo, ma si fa guardare con un riguardo speciale perché è collegato con un ideale morale, quindi puro, formale, non con interessi o moventi materiali; e tale nella specie è l'ideale repubblicano⁽²⁶⁾. Quindi l'entusiasmo degli

(24) Questa, a ben guardare, è la situazione del diritto internazionale, lo «*jus gentium*» come «*jus belli*», dei tempi di Kant, e in gran parte anche dei tempi nostri. Ed è anche la situazione interna agli stati, quando essi decadano, nelle parole e più spesso nei fatti, dalla condizione di una *societas civilis* basata sul diritto, alla condizione di uno *status naturae* dominato dalla forza: come è accaduto negli stati totalitari del nostro secolo, negatori dei diritti di libertà e di uguaglianza degli uomini.

(25) I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, II. *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen* (= Streit), A 142-146.

(26) *Streit*, A 145-146.

spettatori rimanda a una disposizione morale dell'umanità, la quale sarà causa, permettendolo le circostanze, di un effetto da essa prodotto, cioè dell'instaurazione della repubblica. Non si può dire quando ciò accadrà, perché ciò dipenderà dal maturare di circostanze favorevoli; e quindi si versa in una situazione qual è quella considerata dal calcolo delle probabilità⁽²⁷⁾. Si tratterà direbbe il giurista - di un effetto *certus an, incertus* quando; e la storia del genere umano vedrà un giorno un ordinamento repubblicano, che faccia valere universalmente il diritto - come si esprimeva la tesi quinta dell'«Idea di una storia universale». La prospettiva kantiana di un sistema repubblicano, ed insieme cosmopolitico, come questo stesso scritto ci attesta, può essere vista come effetto di una causa morale, la quale a sua volta è rivelata dall'entusiasmo, che di essa è il segno prognostico.

Segno prognostico - causa morale - effetto, è la successione che ci mostra il massimo avvicinamento dell'argomentazione kantiana alla metodologia scientifico-naturalistica della *Erklärung* - cioè della spiegazione per via di causa ed effetto⁽²⁸⁾.

(27) *Streit*, A 141-142.

(28) *Ibidem* - E' importante in proposito notare la differenza epistemologica a cui alludono i titoli dei §§4 e 5 dello scritto sul progresso. §4: «Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen» («Non si può risolvere il problema del progresso immediatamente attraverso l'esperienza»); §5: «An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden» («La storia pronosticante <tr.it. modificata; sottolineatura mia> del genere umano deve tuttavia essere collegata ad una qualche esperienza»). La risoluzione immediata, di cui al §4, richiama l'epistemologia naturalistica della *Erklärung* (spiegazione, sulla base di sussunzione sotto leggi universali note) ed è quindi nello spirito della prima Critica, e non applicabile nel caso della *wahrsagende Geschichte*; ma ciò non toglie che anche questa storia, *wahrsagende* pronosticante, debba (e possa) essere collegata (*angeknüpft*) in qualche modo all'esperienza. Soccorre in tal caso il collegamento tra segno pro-

Ma l'entusiasmo di cui parla Kant non è da lui riservato ai soli spettatori, com'egli pur assicura; compare anche, in fondo al paragrafo, come l'affetto specifico dei rivoluzionari, equivalente dell'onore, che è l'affetto specifico dei loro avversari. Ma l'onore «svaniva davanti alle armi di quelli che avevano in vista il diritto del popolo a cui appartenevano». Zelo e grandezza d'animo, entusiasmo, derivavano dal concetto del diritto, che è puramente morale; e non ricompense pecuniarie, e neppur l'onore, potevano reggere il confronto con tali armi dei rivoluzionari⁽²⁹⁾. Con questa chiarezza si conclude il §6, che inoltre vuole aggiungere una nota di grande significato, che è l'esatto corrispondente del capoverso conclusivo della polemica con Hobbes nello scritto del 1793⁽³⁰⁾. Ed è così che si torna a quel diritto di resistenza, del quale la rivoluzione, e le rivoluzioni, non è altro che la manifestazione più vistosa.

E torna Virgilio, questa volta all'inizio dell'argomentazione: ma noi lo riportiamo anche qui come conclusione, e facciamo precedere, alla citazione, il ragionamento kantiano, tanto somigliante a quello già svolto contro Hobbes. Perché

gnostico - causa morale - effetto- con l'ausilio del calcolo delle probabilità. Mi rendo conto che il problema meriterebbe più approfondita riflessione. L'«Idea di una storia universale», quindici anni prima (tre soli anni dopo la prima Critica), aveva espresso una speranza più ardita ma difficilmente conciliabile con il pensiero kantiano. La si potrebbe riassumere così: Le azioni- degli uomini sono libere e quindi imprevedibili; ma la storia del genere umano, se guardata in grande, come *omnitude collectiva*, rivela le sue regolarità; chissà che un giorno non sorga un Keplero o un Newton che individui cause eleggi di questo divenire (cfr. le considerazioni introduttive alla «Idee»). Ringrazio vivamente Anna Loretoni, che ha richiamato la mia attenzione su questi differenziati aspetti del pensiero kantiano (da lei tenuti presenti nella pregevole monografia «Pace e Progresso» in Kant, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996)

(29) *Streit*, A 146-147.

(30) *Streit*, A 146-148,

nessun principe ha mai osato finora affermare apertamente che egli non riconosce alcun diritto del popolo nei propri confronti? E perché non ha mai osato affermare che il popolo debba la propria felicità soltanto alla benevolenza del governo, che gliela concede, e che ogni pretesa del suddito ad un diritto verso il medesimo (poiché questo diritto contiene in se stesso il concetto di una resistenza lecita) sia assurda, e anzi punibile? - La ragione è che una tale dichiarazione farebbe sollevare contro di lui tutti i sudditi, anche se questi, come pecore obbedienti condotte da un padrone buono e giudizioso, ben nutrite ed energicamente protette (*kraeftig beschuetzt*), non avessero nulla da lamentare quanto al proprio benessere⁽³¹⁾.

Il ragionamento di Hobbes nel *De cive* - quello fra principe e sudditi non è un rapporto di diritto, ma solo di forza e benevolenza - era spaventoso (*erschrecklich*). E Kant aggiungeva che se di forza soltanto si tratta, e non di diritto, il popolo allora ben potrebbe (*duerfe*: gli sarebbe lecito) saggiare la sua.

Il principe che per ipotesi osasse affermare pubblicamente una cosa del genere - qui, non trattarsi di diritto, ma solo della benevolenza del principe - solleverebbe tutti i sudditi contro di lui; perché ad essi non interessa la felicità, ma il principio secondo cui essi se la procurano. Più chiaramente, al suddito interessa il diritto, entro il quale egli possa cercare la felicità com'egli la concepisce; non interessa la felicità procuratagli dalla benevolenza del principe (e dalla forza: come pecore energicamente protette: *kraeftig beschuetzt*). Il diritto è qualcosa di sacro; è espressione della ragion pratica nella sua purezza; ed è il solo ambiente degno dell'uomo. Se il principe dicesse che non si tratta di diritto, una simile affermazio-

(31) *Streit*, A 146-147 (tr.it. 230).

ne pubblica «solleverebbe tutti i sudditi contro di lui». E' da notare anche l'inciso apposto da Kant alle parole «pretesa del suddito ad un diritto verso il governo» (nel testo, letteralmente il medesimo, *dieselbe*); ebbene, la precisazione aggiunta da Kant è singolare «poiché questo diritto contiene in se stesso il concetto di una resistenza lecita». Questa precisazione non si può certo attribuire al sovrano, tanto sarebbe egli imprudente a insegnare ai sudditi che un asserito diritto contro di lui implica il resistenza; ma neppure si può pensare di attribuirlo a Kant, che nella polemica con Hobbes ha asserito che il diritto del suddito nei confronti del sovrano non implica il diritto di resistenza, e che si tratta soltanto di un diritto privo di coazione. Sarebbe invece il pensiero di Achenwall e dei giusnaturalisti che pensano come lui: dai quali Kant aveva energicamente dissentito nel 1793; certo, anche se Kant intende riferire la «*communis opinio*» dei giusnaturalisti, lo stesso riferirla in tale contesto, senza adeguata confutazione, aggrava la sua posizione teorica, in sé, e di fronte al governo e ai suoi censori.

Torniamo ora a Virgilio, e leggiamo i suoi versi sul duello tra Enea e Turno, dall'ultimo libro dell'Eneide:

*postquam arma Dei ad Vulcania ventum,
mortalis mucro, glacies ceu futilis, ictu dissiluit ...*⁽³²⁾.

(32) *Streit*, A 146. *Aeneis*, II, 739-741. Su questo confronto fra le armi divine di Enea e la disposizione morale dei rivoluzionari si intrattiene M. CH. PIETAVOLO nel suo libro «La giustizia degli invisibili - L'identificazione del soggetto morale, a ripartire da Kant, Roma, Carocci, 1999, capitolo II, §4 («I confini della ragion pratica: la via cosmopolitica»)). Il Cosmopolitismo kantiano è visto, in tale informata e meditata ricerca, come la cornice giuridica valida a individuare i possibili soggetti morali del nostro tempo, al modo dell'ideale repubblicano dei rivoluzionari francesi.

Ci rendiamo conto che Kant pone da un lato i rivoluzionari, che hanno l'entusiasmo per il diritto del popolo, dall'altro i loro avversari, che hanno l'onore; e con l'aiuto dei versi del poeta si può dire che i rivoluzionari si valgono di armi divine, come quelle di Enea, costruite dal dio Vulcano per l'intercessione di Venere in favore del figlio; mentre gli avversari dei rivoluzionari si valgono soltanto delle armi di fattura mortale, destinate quindi a soccombere. Enea, possiamo aggiungere, ha una missione di civiltà, quella di fondare la *Gens Romana*, e una civiltà fondata sul diritto degli uomini; Turno non ha nulla di così alto da contrapporre, nonostante la elevatezza della sua figura mortale.

Si noterà che Virgilio ha mostrato, nei due luoghi citati, due interventi divini: del Dio Nettuno, che riesce a domare la forza della ribellione contrapponendole la nobile gravità della ragione e del suo diritto; del Dio Vulcano, che appresta armi divine, ovvero della ragione e del suo diritto, capaci di infiammare gli animi dei rivoluzionari; e alla quale gli avversari non hanno nulla di altrettanto elevato da contrapporre, nonostante il pregio del loro concetto dell'onore. Ma si deve ricordare, a questo punto, pure quel che sta scritto nell'opera sulla Religione, in una nota apposta nel 1793, a proposito dell'ipotesi di contrasto fra legge umana e legge divina.

Lì non è citato Virgilio, ma gli Atti degli Apostoli, e non abbiamo di fronte un dio pagano, ma il Dio cristiano: di quella religione che Kant vuole intendere «entro i limiti della mera ragione»; ovvero della «religione morale», egli precisa, «come è solo quella cristiana, fra tutte le religioni conosciute»⁽³³⁾. Lì Kant cita le parole di Pietro e degli altri apostoli di fronte al Sinedrio, che li aveva invitati ad astenersi dal predi-

(33) I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (= *Religion*), B 62 (cito secondo la tr.it. A. Poggi e M.M. Olivetti, Bari, Laterza, 1985, raramente modificata).

care il Vangelo: *Oboedire oportet Deo magis quam hominibus* (At, 5,29) ⁽³⁴⁾. Gli Apostoli, sappiamo, furono fustigati, ma poi ripresero la loro evangelizzazione, lieti di essere stati oltraggiati per la loro missione (At, 5, 40-42). Potrebbe essere intesa come una resistenza passiva, in nome della virtù e non del diritto; e pronta quindi di sopportare le conseguenze a martirio. Alla citazione neotestamentaria, Kant aggiunge gli uomini «ordinino qualcosa, che sia cattivo in sé (direttamente contrario alle leggi morali), non si ha ne la facoltà, ne il dovere di obbedire»⁽³⁵⁾. E sappiamo anche quanto sia presente nel capitolo terzo della «Religione», da cui abbiamo tratto la citazione, la speranza nella progressiva fondazione del Regno di Dio sulla terra, secondo un'ispirazione chiliastica (di un chiliasmo teologico), forse nutrita anche da speranze rivoluzionarie. E' sempre un appellarsi alla ragione, in questo caso coincidente con la «religione morale». Si può inoltre dire - se pensiamo alla conclusione contro Hobbes - che la ragione, con il diritto da essa derivante, sa domare la ribellione del popolo e incanalarla entro la trascendentalità del diritto pubblico. Si può ripetere infine che la ragione sa fare ancora di più, e guida le forze stesse dei rivoluzionari, munendoli di armi divine, e le assiste nella instaurazione del regno del diritto. Nonostante quel che afferma sulle rivoluzioni - che «rimangono affidate alla provvidenza»⁽³⁶⁾ e non possono essere osate dagli uomini -, l'ultimo Kant si è spinto molto in là nell'approvarle. E nel caso da lui considerato si trattava di un sistema indubbiamente dispotico - quello di Luigi XVI - che quindi doveva essere accettato secondo i principi che distinguono lo stato di natura dalla società civile. Ma la Metafisica dei costumi, parlando al §52 del dispotismo, e alludendo cer-

(34) *Religion*, B 138.

(35) *Religion*, B 138-139.

(36) *Religion*, B 180.

tamente alla Francia di Luigi XVI, afferma che nel dispotismo il diritto, parlando propriamente, è ancora provvisorio, e che di un diritto assolutamente perentorio si può parlare soltanto a proposito della forma repubblicana⁽³⁷⁾. Si può dire allora che anche il diritto di resistenza - un diritto naturale, beninteso - vede estesa in tal modo la sua liceità al sistema dispotico; cioè ad una *societas civilis* che si garantisce in qualche misura il diritto degli uomini, ma non garantisce la libertà nella maggior misura compatibile con leggi pubbliche coattive, come voleva la definizione della repubblica nella «Critica della Ragion Pura», con le osservazioni dalle quali siamo partiti in questo esame⁽³⁸⁾.

(37) *Metaphysik der Sitten*, A 212, B 242.

(38) Non ho io la competenza per dire se questi pensieri del vecchio filosofo potessero giungere tempestivamente, in forma diretta o mediata da notizie e interpretazioni altrui, nell'atmosfera culturale e politica della repubblica di Lucca di quegli anni. Ma anche se non fosse così - e forse non è così - spero che possa avere un significato vedere quanto profonde fossero le motivazioni presenti nello spirito del mondo, nel filosofo che più di ogni altro le impersonava, e nel sentire politico dei popoli. Con le parole che concludono la «Lezioni sulla storia della filosofia» di Hegel, tre decenni dopo le meditazioni kantiane, si potrebbe dire, dello spirito del mondo, che «spesso sembra che si dimentichi e si smarrisca; ma, opposto interiormente a se stesso, continua a lavorare interiormente, (...) finché, rinfrancato, scuote ora la crosta terrestre, che lo separava dal suo sole, dal suo concetto. Nei periodi in cui la crosta, edificio senz'anima e parlato, crolla, e lo spirito assume l'aspetto d'una nuova giovinezza, esso calza le scarpe delle stesse leghe». Non troppo lontano era il pensiero del vecchio Kant dalle parole dello Hegel della maturità, nonostante le grandi differenze che così spesso ce li fanno giudicare tanto diversi e incomparabili. (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, tr.it. di E. Codignola e G. Sanna, III, 2, Firenze, La nuova Italia, 1944, p.411).